نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۸، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۶۹
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۱۳۰ ـ ۱۱۳

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 18, Summer 2022, No. 69
Scientific Research Article

بررسی دیدگاه صدرالمتألهین در تبیین سازگاری علم الهی و اختیار انسان

سید احمد غفاری قره‌باغ*

چکیده

دیدگاه‌ها در باب رابطه علم پیشین الهی و اختیار انسان، از تنوّع قابل توجّهی برخوردار است و از نفی علم پیشین از خداوند تا نفی اختیار را شامل می‌شود. غالب فیلسوفان اسلامی، با تبیین‌های مختلف، به اثبات سازگاری این دو اهتمام داشته‌اند. بنابراین مسئله این پژوهش کشف رویکرد صدرایی درخصوص این موضوع بر اساس مبانی هستی‌شناختی و جهان‌شناختی است، که پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل و تطبیق و استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای انجام گرفته، به بررسی تحلیلی آثار صدرالمتألهین در این موضوع پرداخته است و با مقایسه فقرات مکتوب در این موضوع، به تطوّر در دیدگاه ملاصدرا تمرکز نموده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که صدرالمتألهین در آثار مختلف و برحسب مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، به سه رویکرد متفاوت در تبیین سازگاری اختیار انسان و علم پیشین الهی دلالت نموده است. رأی نهایی صدرالمتألهین، مطابق با نگرش نهایی او در مبحث وحدت شخصی وجود و تجلی‌انگاری در باب عوالم خَلقی است.

واژگان کلیدی

علم پیشین الهی، اختیار، اراده، صدرالمتألهین، تبعیّت علم از معلوم، تجلّی.

---

*. استادیار گروه عرفان مؤسسه حکمت و فلسفه ایران و مدرس معارف اسلامی.

ghaffari@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

۱. طرح مسئله

تعلّق علم الهی به هویات امکانی در ساختار حکمت صدرایی، به‌دلیل ویژگی‌هایی همچون احاطه قیّومی حضرت حق، از سنخ علم حضوری بوده و غیرقابل خطا است. همچنین، علم حصولی الهی، که نشأت یافته از علم حضوری به ماسوا است، نیز به‌دلیل عدم ملابست با حجب ظلمانی مادی، خطاناپذیر است.

یکی دیگر از ویژگی‌های روشن علم پیشین در خداوند، قابل پیش‌بینی بودن معلوم است؛ بدین ترتیب، حضرت حق به جهت برخورداری از علم پیشین، هر آنچه که محقّق شده است، یا محقّق خواهد شد را به صورت یکسان می‌داند.

در این میان، توجه به تفاوت پیش‌بینی‌پذیری ممکنات غیر مختار و ممکنات مختار، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ در ارتکاز ذهن، موجود یا فعل اختیاری به حقیقتی اطلاق می‌شود که کنترل کامل آن در سلطه فاعل است، و به همین دلیل، فاعل شناسا نمی‌تواند آن را پیش‌بینی کند. لیکن مقتضای علم پیشین الهی، گستره مطلق این علم به همه حقائق امکانی، اعم از حقائق اختیاری و جبری است. پس هر آنچه که فاعل‌های مختار نهایتاً اراده خواهند نمود، پیش از آن در علم الهی به صورت خطاناپذیر، ثبوت یافته است، و از این رهگذر، فاعل مختار امکان تخلّف از معلوم الهی را ندارد. نتیجه اینکه در هیچ فعلی، حقیقتاً نمی‌توان اختیار را قابل صدق دانست، و همگان طبق علم پیشین الهی عمل می‌کنند، و یارای گریز از سیطره این علم را ندارند.

صورت مسئله را از زاویه دیگر نیز می‌توان طرح نمود؛ همگان می‌دانیم که علم از اوصاف حقیقی ذات اضافه است، و لزوماً تعلّق به معلوم معین می‌یابد، و همین معین بودن معلوم، منافی با امکان علم پیشین به فعل اختیاری است؛ چراکه فعل اختیاری به فعلی گفته می‌شود که پیش از فاعلیت فاعل مختار، هیچ تعین و تقرّری ندارد، و تعین و تشخّص آن از ناحیه علم پیشین، آسیب روشنی به اختیاری بودن فعل وارد می‌کند.

این مسئله به بیان‌های مختلفی توسّط عالمان کلام، فلسفه و عرفان در میان اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان طرح شده است، (حلّی، ۱۴۱۳: ۲۸۷؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۳۱؛ پترسون و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳۰) و برخی به جهت همین اشکال، حکم به جبر در همه افعال موجودات امکانی داده‌اند. (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۲۳۲) برخی دیگر نیز از علم پیشین الهی به خصوصِ افعال اختیاری صرف نظر نموده و از این طریق، خواسته‌اند از اختیار فاعل مختار دفاع نمایند؛ این گروه در قبال این پرسش که آیا نفی علم پیشین الهی از افعال اختیاری، سبب محدودیت و نقص خداوند متعال نمی‌شود، چنین عذر می‌آورند که همچنان‌که نفی قدرت از امور محال، اثبات عجز نیست، و نقص از ناحیه متعلق قدرت است، نه از ناحیه قدرت قادر، به همین ترتیب، در علم پیشین به امور اختیاری نیز، نقص از ناحیه

اختیاری بودن فعل اختیاری است، که مانع تکوینی برای تعلّق علم پیشین به آنها می‌شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳۰؛ نیز: غزالی، ۱۳۸۲: ۲۰۴)

البته در این میان، اندیشمندانی بوده‌اند که منافاتی میان این دو موضوع نیافته‌اند، هرچند رهیافت‌های متفاوتی را برای تحفّظ بر هر دو اصل ضروری ارائه کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، می‌توان از خواجه نصیر الدین طوسی به‌عنوان یکی از اندیشمندان مسلمان نام برد که در عین پذیرش علم پیشین الهی و اختیار در فاعل مختار امکانی، از طریق نفی علّیت علم پیشین، سعی در حفظ علم پیشین و اختیار نموده است. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۸) در این نوشتار، به تبیین دیدگاه صدرالمتألهین درباره رابطه علم الهی و اختیار خواهیم پرداخت و تطوّرات دیدگاه ملاصدرا را در این مسئله ترسیم خواهیم کرد.

۲. پیشینه تحقیق

در خصوص عنوان پژوهشی این نوشتار، کتاب‌ها و مقالات دیگر نیز ورود نموده و پژوهش نموده‌اند. لکن در بخش پیشینه‌شناسی، هم به مرور مختصر این آثار می‌پردازیم و هم به وجه نوآوری این نوشتار دلالت می‌کنیم:

الف) مقاله ***علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا*** که به قلم آقای عباس عباس زاده و خانم سمانه ارجمندمنش نگاشته شده و در مجله پژوهشی آینه معرفت در پاییز ۹۶ منتشر گردیده است؛ در این مقاله، نگارندگان صرفاً به یکی از رویکردهای ملاصدرا در پاسخ به شبهه تنافی علم الهی و اختیار انسان، که همان رویکرد ابتدایی مذکور در این نوشتار است، التفات نموده‌اند و از رویکردهای متوسط و نهایی وی غفلت شده است.

ب) مقاله ***علم پیشین خداوند و نقش آن در خلق اعمال و سرنوشت بندگان در حکمت متعالیه*** که به قلم آقایان قباد محمدی و اردوان ارژنگ به نگارش درآمده و در مجله پژوهشی اندیشه نوین دینی در تابستان ۹۳ منتشر شده است. در این مقاله، نگارندگان با توجّه به مشاهده تنوّع عبارات ملاصدرا، ابتدا او را متّهم به تشویش در عبارات نموده و سپس مسیر مقاله به سمت تقویت رویکرد دوم سوق یافته است. بر این اساس، دسته بندی رویکردهای سه گانه، که در این نوشتار طرح شده، مغفول این مقاله است.

ج) مقاله ***مواجهه فلاسفه و عرفای مسلمان با اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی*** که به قلم آقایان علیرضا رحیمیان و سعید رحیمیان و در مجله تخصصی سفینه در پاییز ۹۵ منتشر شده است. در این مقاله، هرگونه چاره‌اندیشی از سوی فیلسوفان و عرفای اسلامی برای رفع شبهه جبر برخاسته از علم پیشین الهی، مردود انگاشته شده است. در این میان، تعابیر ملاصدرا که در رویکرد دوم همین نوشتار ذکر شده است، به نادرستی به جبر تفسیر شده است. حال آنکه در رویکرد دوم تبیین شده است که حیث جبر که در کلام ملاصدرا طرح شده است، ربطی به حیث اختیار ندارد.

د) کتاب ***علم پیشین الهی و اختیار انسان*** که به قلم آقای رضا باقی زاده و بـه سـفارش گـروه کـلام حوزه علمیه قم به نگارش درآمده است. در این کتاب، نگارنده از منظری قرآنی، روایی و از نگاه مفسـران و متکلمان به بررسی انواع علم خداوند پرداخته و آنگاه به تبیین افعال اختیاری انسان و بطلان نظریه جبر و تفویض مطلق پرداخته و ادله اشاعره و معتزله را در این زمینه نقد کرده و تقریر متکلمان شیعه امامیه را در مورد رابطه علم پیشین خداوند با اختیار انسان و پیامدهای ایجاد شبهه جبر در افعال انسان را از لحـاظ سیاسی، اجتماعی، فردی و کلامی بررسی نموده و دیدگاه‌های برخی از متکلمـان اهـلِ‌سـنت را در مـورد ماهیت علم خدا و افعال انسان مورد نقد و ارزیابی قرار داده است. لکن هیچ اشاره‌ای به دیدگاه ملاصدرا و سایر فیلسوفان شاخص اسلامی نشده است.

۳. رویکرد ابتدایی ملاصدرا به معضل اختیار و علم الهی

ملاصدرا به این مسئله در ذیل مبحث اراده الهی و تحت‌عنوان بررسی شبهات وارد بـر صـفت اراده ورود نموده است؛ (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۴) به تقریر وی، اگر خداوند علم به فعل عبد دارد، پس چنـین فعلی واجب الصدور است، و اگر به فعل عبد، علم ندارد و اراده اش به تحقّق آن فعل، تعلّق نگرفته اسـت، پس چنین فعلی ممتنع‌الصدور است؛ در این صورت، مقدور بودن این فعل برای عبد، چه تبیینی دارد؟

در مواجهه با این پرسش، ملاصدرا دو رویکرد نقضـی و حلّـی را در پـیش گرفتـه اسـت؛ در رویکـرد نقضی، ملاصدرا به علم و اراده پیشین الهی نسبت به اکوان حادثه اشاره مـی‌کنـد؛ چنانچـه علـم و اراده پیشین، مستلزم جبر باشد، در این صورت خداوند متعال در ایجاد موجودات حادث، مجبور است. حال آنکه روشن است که تعریف جبر بر چنین وضعیتی صادق نیست؛ چراکه هیچ فاعلی غیر از حضرت حق، نقـش آفرین در ایجاد موجودات حادث نیست، و هیچ فاعلی نیست که سلطه بر حضرت حق داشـته باشـد تـا از طریق مجبور نمودن خداوند، اعمال قدرت بر ایجاد حوادث نماید. پس روشن است که صِرف وجـود علـم پیشین، سبب جبر در ایجاد فعل نیست.

در رویکرد حلّی، ملاصدرا ابتدا پاسخ حکیم نصیرالدین طوسی را نقل می‌کند که از طریق تبعیت علـم از معلوم، به پاسخ از لزوم جبر اقدام نموده است؛ لیکن ملاصدرا این پاسخ را نادرست دانسته، و طرح ایـده تبعیت علم از معلوم را لایق علم قضایی ربانی، که نقش آفرین در هویات امکانی است، ندانسته اسـت. او این توجیه را برای سخن مرحوم خواجه طرح می‌کند که چه بسا خواجه در ایـن سـنخ از مواجهـه، پاسـخ اصلی خود را نداده، و آنچه متناسب با شأن معتزلیان در اعتقاد به ثبوت اشیاء بـه حسـب شـیئیت در ازل بوده، گزارش کرده است. (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ۴ / ۳۸۴)

علامه طباطبایی نیز سعی نموده است که تبعیت علم از معلوم را در کلام خواجه نصیر به‌گونه‌ای تصحیح کند که مستلزم تلقی انفعال نشود؛ (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۴) لیکن تصریح خواجه طوسی به عدم علّیت علم الهی در تلخیص المحصّل، صحّت این توجیه را ناکام می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۸) همچنین، خواجه نصیر در این کتاب، به این پاسخ با عنوان «پاسخ حق» تصریح نموده است، و این تصریح، توجیه صدرالمتألّهین را نیز مخدوش می‌کند.

ملاصدرا در ادامه (پس از نقل و نقد دیدگاه خواجه نصیر) رویکرد صحیح در پاسخ حلّی به این معضل را چنین تبیین می‌کند:

> پاسخ شایسته این است که علم خداوند متعال، هرچند سبب مقتضی برای تحقق فعل از ناحیه عبد است، لکن (به این حیثیت باید التفات شود که) این علم، نقش آفرین در فعلی است که مسبوق به قدرت و اختیار عبد است، چراکه اختیار عبد، از اسباب و علل تحقق فعل است. (از سوی دیگر) وجوب بالاختیار منافاتی با اختیار ندارد، بلکه اختیار را محقّق نموده و مورد تأکید قرار می‌دهد. بر این اساس، همان‌گونه که ذات خداوند متعال، علت فاعلی برای وجود و وجوب هر موجودی است، و این علّیت، مبطل وساطت علل و شرایط و ربط اسباب به مسبّبات نیست، همچنین است در علم تامّ عین ذاتش به همه اشیاء. (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۵)

خواننده دقیق در عبارت فوق، به این نکته ظریف پی می‌برد که ملاصدرا به توهّم نادرست موجود در ذهن شبهه کننده هجمه نموده است که گویی اگر خداوند متعال علم پیشین به هویات امکانی داشته باشد، نظام علّیت حاکم بر آن هویات امکانی ابطال می‌شود، همچنان‌که گویی اگر خداوند متعال را به‌عنوان علّت تحقّق بخش به ممکنات بپذیریم، باید علّیت موجود میان وسائط امکانی را نادیده بگیریم. این تلقّی نادرست، همان فهم اشتباهی است که متکلمان اشعری از حضور قدرت الهی در خلقت هویات امکانی داشته، و آن را منافی با حضور قدرت ممکنات در افعال خود می‌پنداشتند.

بنابراین، ملاصدرا ابتدا به روح این شبهه، که تنافی میان تعلّق علم الهی به ممکنات از یک‌سو، و برقرار بودن نظم علّیت بر ممکنات از سوی دیگر است، اشاره نموده و انتقاد می‌کند. سپس، صدرالمتألّهین در این عبارت، از یک‌سو بر نقش‌ورزی علم الهی در هویت امکانی دلالت می‌کند، و از سوی دیگر، اختیار انسان را به‌عنوان یکی از عوامل و علل شکل دهنده به فعل او نام می‌برد، و از این طریق، وجوبی که از سوی علم پیشین الهی به فعل انسان تعلّق می‌گیرد، به فعلی متعلّق می‌کند که دارای ویژگی اختیار است. ازاین‌رو، آنچه به سبب علم پیشین الهی، ضروری می‌شود، فعل با وصف اختیار است، که نه تنها منافی اختیار نیست، بلکه به‌دلیل متعلّق علم بودن، محقِّق اختیار است. (عباس‌زاده و ارجمندمنش، ۱۳۹۶: ۶۲)

طبق واکنش فوق، ملاصدرا از فعلی بودن علم الهی برای تحفّظ بر اختیار، صرف نظر نمی‌کند؛ همچنین، ضرورت ناشی از علّیت علم الهی نسبت به ممکنات نیز محفوظ مانده است، و هیچ‌کدام از این دو، منافی با اختیار انسان در فعل خود، ملاحظه نشده است. نهایت امر اینکه اختیار موجود در انسان، امر اختیاری نیست، لیکن اختیاری نبودن اختیار، نقصی در اختیاری بودن فعل انسان وارد نمی‌کند. (سبزواری، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۵؛ همو، ۱۳۶۹: ۳ / ۶۲۰ ـ ۶۱۹)

۳ـ۱. تأمل در رویکرد ابتدایی ملاصدرا به شبهه اختلاف علم الهی و اختیار انسان

با مرور پاسخ ملاصدرا به شبهه فوق، که تأییدکننده پاسخ استادش جناب میرداماد به همین شبهه است، (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۲ ـ ۴۷۱) دو انتقاد به ذهن نویسنده این سطور رسیده است که آنها را با خوانندگان محترم در میان می‌گذارد:

۳ـ۱ـ۱. خلط میان اراده و اختیار

یکی از نکات انحرافی در پاسخ ملاصدرا عدم دقت در کاربرد دو واژه اختیار و اراده است؛ ملاصدرا می‌گوید که علم خداوند به فعل اختیاری، علمی است که به جمیع ابعاد فعل او تعلّق می‌گیرد، و از این طریق، اشاره به علل آن فعل می‌کند و اختیار را به مثابه یکی از علل فعل اختیاری طرح می‌کند؛ حال آنکه این اراده است که در سلسله علل فعل است، نه اختیار. چراکه اختیار، حالت وجودی فاعل مختار است، و همواره در او حاضر است؛ اما آنچه حالت سببیت نسبت به فعل را دارد، و مایز میان وجود و عدم فعل است، اراده و تصمیم فاعل است، نه اختیار او.

همچنین، اختیار از اوصافی است که همواره در وصف ذاتی بودنش برای حضرت حق، اتفاق نظر بوده است، حال آنکه در صفت ذات یا فعل بودن اراده برای خداوند متعال، اختلاف رأی وجود دارد، و این، شاهد روشنی بر تفاوت اراده و اختیار است.

شاهد سوم بر تفاوت اراده و اختیار، تفاوت در متعلّق آن دو است؛ اختیار همواره به دو طرف فعل و ترک، تعلّق می‌گیرد، و گفته می‌شود که انسان اختیار در فعل و ترک دارد، حال آنکه اراده همواره یا اراده بر فعل است و یا اراده بر ترک، و لذا هیچ‌گاه انسان در لحظه واحد، مرید به فعل و ترک نیست:

فرق اراده و اختیار آن است که اختیار، ترجیح یکی از طرفین و میل به سمت آن است، حال آنکه اراده یعنی تصمیم به ایجاد آنچه که ترجیح داده است و بدان میل یافته است. پس گویی که شخص مختار، به هر دو طرف نظر می‌افکند و به سمت یکی از طرفین، گرایش می‌یابد؛ لکن شخص مرید، فقط به طرفی نظر می‌افکند که به آن میل یافته است. (لاهیجی، بی‌تا: ۲ / ۵۵۰)

۳ـ۱ـ۲. عدم مواجهه پاسخ ملاصدرا با اشکال

مشکل اصلی پاسخ ملاصدرا در این اشکال دوّم است؛ اگر به خوبی در پاسخ ملاصدرا بـه تنـازع ادعـایی میان علم پیشین الهی و اختیار انسان توجّه کنیم، درمی یابیم که ملاصدرا اصولا بـه مشـکلی کـه مـورد دغدغه طرّاح تنازع بوده، پاسخ نداده است.

آنچه سبب شده است که اشکال فوق بر محوریت عناوین اختیار و علم پیشـین طـرح شـود، نـوع تلقّـی خاص طراح شبهه از اختیار است، که عدم تعین فعل و ترک یکی از نتایج آن برداشت است؛ حال آنکه علـم پیشین الهی موجِب تعین فعل یا ترک پیش از موقعیت تحقّق آن است، و این برخلاف تلقی شبهه کننـده از اختیار و لوازم آن است. به‌عبارت دیگر، شبهه کننده به «امکانِ تعین» فعل اختیاری پیش از وقوع آن اشکال نموده است، و از این طریق، به تنازع میان علم پیشین الهی و اختیار روی آورده است. از این رو، هر پاسـخی که دربردارنده تحفظ بر دو ضلع علم پیشین الهی و اختیار فاعل مختار است، باید دقیقاً امکان تعـین پیشـین در فعل اختیاری، و یا همان امکان پیش‌بینی الهی از فعل اختیاری را تبیین نماید.

لیکن ملاصدرا و پیش از او استادش جناب میرداماد، در قبال این رویکرد صحیح، به تبیین متعلّق علم پرداخته‌اند، و از این طریق، به تبیین کیفیت علم الهی به فعل اختیاری روی آورده‌انـد، کـه امـری پسـین نسبت به اصل امکان تعین در فعل اختیاری محسوب می‌شود.

۴. رویکرد متوسّط ملاصدرا نسبت به رابطه علم پیشین الهی و اختیار انسان

حال که نقدهای فوق نسبت به پاسخ بدوی ملاصدرا طرح شد، مناسب است به پاسخی اشـاره شـود کـه نسبت به اشکال تنازع میان علم پیشین الهی و اختیار فواعل امکانی قابل ارائه است.

همان‌گونه که در بخش نقد بر پاسخ ملاصدرا گذشت، آنچه مورد اهتمام إشکال است، و ملاصـدرا در پاسخ بدوی دقیقاً با آن مواجه نشده است، تمرکز بر اصل امکان پیش‌بینی پذیری و تعین پیشـین داشـتن فعل اختیاری است؛ به‌عبارت دیگر، طراحِ این اشکال، بر این نقطه تمرکز نموده است، که با تفسیر خاصی که او از اختیار دارد، نمی‌توان به هیچ عنوان و از منظر هیچ ناظری به فعـل اختیـاری پـیش از تحقّقـش تعین بخشید، یا علم متعین یافت، وگرنه با روح اختیار در فاعل مختـار و فعـل اختیـاری منافـات خواهـد داشت، و به اختیار آسیب خواهد زد.

این نحوه از مواجهه با رابطه اختیار و علم الهی پیشین، نشان می‌دهد که ایـن پرسـش بـا گنجانـدن اختیار در متعلّق علم الهی، و یا با گنجاندن اختیار در سلسله علل، خاتمه نخواهـد یافـت؛ چراکـه پرسـش کننده، امکان گنجاندن اختیار در جنب سایر علل و در عرض آنها را منافی اختیار می‌بیند؛ به‌عبارت دیگـر،

او امکان گنجاندن علم الهی و اختیار در سلسله علل فعل اختیاری را به نحو توأمان، اصل مدّعا می‌بیند، و با آن مخالفت می‌کند.

از این رهگذر، به خوبی می‌توان به ریشه این شبهه آشنا شد، که برخاسته از تفسیر ویـژه‌ای از اختیـار است و با هرگونه تعین و ضرورت پیشین، منافات دارد. پس برای حلّ این شبهه، برخلاف رویکرد میرداماد و شاگردش ملاصدرا، که بر گنجاندن اختیار در متعلّق اختیار و در سلسله علل تأکید ورزیده‌اند، باید بر نادرستی هرگونه تفسیری از اختیار که منجر به نفی هرگونه تعین‌پذیری پیشین می‌شود، اشاره نمود.

۴ـ۱. التفات ملاصدرا به ریشه نزاع علم پیشین الهی و اختیار انسان

ملاصدرا در آثار خود نشان داده است که به خوبی با ریشه این دغدغه آشنا است، و آن را درک می‌کند؛ او در مجلّد چهارم تفسیر قرآن کریم، به برخی از استلزامات که ناشی از تعین پیشین افعال ممکنات در علـم الهی است، اشاره نموده است؛ صـدرالمتألّهین، تفـاوت مـؤمن و کـافر در هـدایت و ضـلالت و سـعادت و شقاوت و اجر و کیفر ناشی از ایمان و کفر را منتسب به حقائق پیشین می‌کند که ایجاب‌کننده و الـزام‌آور هستند و برخاسته از قضاء و علم پیشین الهی‌اند. (صدرالمتألّهین، ۱۳۷۹: ۴ / ۲۳۲)

یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیشِ رو برای کسی که بجای سوء عاقبـت و حسـن عاقبـت، بـه سـوء سابقه و حسن سابقه دلالت می‌کند، بی‌فایده شدن بعثت رسولان الهـی و بـی‌هـدف شـدن انـزال کتـب آسمانی است؛ دغدغه‌مندی ملاصدرا در پاسخ به این اشکال، در عین اصـرار بـه همـان دیـدگاه مرسـوم خویش در منشأیت علم الهی به همه ممکنات حتّی افعال آنها، نشان‌دهنده التفـات ملاصـدرا بـه معضـل جبر در افعال انسانی، برخاسته از علـم پیشـین الهـی اسـت. (محمـدی و ارژنـگ، ۱۳۹۳: ۱۱۰) ازایـن‌رو، ملاصدرا در مواجهه با اشکال بی‌فایده بودن ارسال رسل و انزال کتب، از دیدگاه خویش تنزّل نمـی‌کنـد، بلکه حضور رسولان الهی و انزال کتاب‌های آسمانی را صرفاً سبب بروز و ظهور مافی الضمیر صـالحان و خبیثان دانسته است، و نقشی برای استکمال نفس برای آنها قائل نشده است:

اگر چنین بپرسی: چنانچه سعادت و شقاوت، ناشی از قضاء است و ایمان و کفر، برخاسته از قدر است، پس چه فایده‌ای در بعثت رسولان و انزال کتب است؟ چنین پاسخ خواهم داد: فایده ایـن دو بـه مؤمنـان بازمی‌گردد که خداوند متعال بعثت رسل و انزال کتب را برای هدایت یابی آنان قرار داد، همـان‌گونـه کـه فایده نور خورشید، به صاحبان چشمان بینا برمی‌گردد. و لکن فایده انزال کتب و ارسال رسـل نسـبت بـه کسانی که مهر بر قلوب آنها زده شده، مانند فایده نور خورشید نسبت به شخص اکمه است... و در نهایت، الزام حجت و اقامه دلیل بر علیه آنها است ... و این در حقیقت برای نفی آنهـا اسـت، کـه آنهـا در اصـل خلقتشان ناقص و شقی بوده‌اند ... چراکه این دو ـ ارسال و انزال ـ همان‌گونه که سبب ظهور مکنونـات ـ

از قبیل کرامت و علم و مروّت و تقوا و صفات حسنه و افعال جمیله ـ در نفوس شریفه هستند، همچنین سبب ظهور مکنونات ـ از قبیل حماقت و جهالت و حبّ دنیا و شهوات ـ در نفوس خبیثه هستند؛ و بدین ترتیب، باعث ازدیاد جحد و استنکار و شدّت غیظ و استکبار در نفوس خبیثه می‌شوند. (همان: ۲۳۴)

این سبک از تعامل علمی ملاصدرا با مبحث علم پیشین الهی و ورود به چالش‌های برخاسته از آن در عبارت فوق و عبارات مشابه دیگر، نشانه روشنی از التفات ملاصدرا به مشکله تعین بخشی پیشین علم الهی نسبت به افعال انسانی است؛ بر این اساس، ضروری است که به دیدگاه ملاصدرا در این خصوص پرداخته شود.

۴ـ۲. نقش تفاسیر مختلف از اختیار در دیدگاه متوسط ملاصدرا

همچنان‌که گذشت، صدرالمتألهین با استدلال‌های متعدّد و بر حسب اقتضای مبانی حکمت متعالیه، به علم پیشین الهی باور دارد، و چالش‌های این چنینی نمی‌تواند خدشه در استدلال‌های ملاصدرا وارد کند. لیکن نوع تفسیر ملاصدرا از اختیار در انسان به گونه‌ای است که فعل اختیاری انسان را تعین‌پذیر می‌کند. توضیح اینکه ملاصدرا معانی مختلفی از اختیار را گزارش نموده است: (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۷ / ۶؛ همان: ۳ / ۱۰؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۳۱)

الف) در معنای اول اختیار، با معنای معروف کلامی مواجه می‌شویم که انسان را دارای شأنیت اراده‌های متقابل برای فعل خاص می‌داند. بر این اساس، کسی که همواره به فعل یا همواره به ترک اهتمام ورزد، از منظر جمهور متکلمین، دارای وصف اختیار محسوب نمی‌شود، هرچند فعل دائمی یا ترک دائمی‌اش، برخاسته از شعور و اراده باشد. بلکه فاعل مختار کسی است که در ازمنه مختلف و با حفظ شرایط یکسان، گاه فعل را انتخاب نماید و گاه ترک کند.

لازمه دوم این تعریف، تساوی فعل و ترک برای فاعل واحد است؛ بدین معنی که اگر در شرایط یکسان و صرفا در زمان‌های متعدّد، فاعل می‌تواند گاه اقدام کند و گاه ترک نماید، به همین ترتیب، در لحظه واحد نیز هیچ‌کدام از فعل و ترک برای او اولویت ندارد، و فاعل می‌تواند در لحظه مفروض t1 یکی از اقدام یا ترک را عملی نماید.

این تفسیر از سوی عالمان کلامی، منبعث از رویکرد آنان در مسئله رابطه علّت تامه و معلول است؛ طبق دیدگاه آنان، اگر علّت تامه موجود شود، تحقق معلول ضروری نمی‌شود، و امکان دارد در عین حال که همه شرایط برای تحقق معلول فراهم است، همه شرایط برای عدم تحقق معلول نیز فراهم باشد.

ب) معنای دوم از اختیار، معنای مقبول نزد غالب فیلسوفان مسلمان است، که انسان را در دو حالت تحقق و عدم تحقق اراده به تصویر می‌کشد و در هر کدام از این دو موقعیت و به تناسب وجود و عدم

اراده، تحقق و عدم تحقق فعل را به‌عنوان پسامد آن معرّفی می‌کند. عبارت معروف «کَونُ الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» برای تداعی همین معنا از سوی فیلسوفان مسلمان به‌کار می‌رود.

براساس این تعریف، انسان در لحظه t1 امکان فعل و ترک را ندارد، بلکه انسان در آن لحظه یا مرید است و یا لامرید، و اگر مرید است، اقدام می‌کند و فعل موجود می‌شود، و اگر لامرید است، ترک می‌کند، و فعل موجود نمی‌شود. پس این گونه نیست که در لحظه t1 رابطه انسان به فعل و ترک، رابطه یکسان باشد، بلکه انسان در آن لحظه، فقط می‌تواند یکی از فعل و ترک را محقَّق کند، و تحقّق قسم دیگر در آن لحظه ممتنع است.

نکته فوق، فارق اصلی میان دو معنای اختیار است، که در معنای اول، انسان رابطه یکسان با فعل و ترک در لحظه t1 دارد و هیچ‌کدام از آن دو، ترجیحی بر دیگری ندارند؛ برخلاف معنای دوم، که انسان در لحظه t1 یا فاعل است و یا تارک.

آنچه سبب می‌شود که نزاع در تعریف اختیار، صرفاً در ساحت معناشناسی باقی نماند و از نزاع لفظی به نزاع معنوی تبدیل شود، دخالت مبانی علمی عالمان کلامی و فلسفی است؛ همان‌گونه که در تفسیر اول از اختیار گذشت، این نوع از تفسیر اختیار، منبعث از مبنای برخی عالمان کلامی درباره ضرورت علّی ـ معلولی است، بدین بیان که رابطه علّت تامه و معلول، رابطه امکانی است، و هیچ ضرورت پیشین برای معلول از ناحیه علّت فراهم نمی‌شود. در نتیجه، هیچ تعینی برای حادثه اختیاری پیش از وقوعش ممکن نیست.

در مقابل، تفسیر دوم از مبنای معروف فلاسفه مسلمان در خصوص رابطه ضروری میان علّت و معلول تغذیه می‌شود؛ تأثیر این مبنا در مبحث اختیار بدین ترتیب است که حوادث واقع در صقع نفس همچون علم و اراده انسانی، همچون همه رویدادهای امکانی، معلول هستند و علل فرامادی و غیرحادث همچون علم الهی، در تحقق آنها نقش دارند؛ در این میان، علت صرفاً هستی بخشی نمی‌کند، بلکه پیش از آن، ضرورت بخشی می‌کند و بدین ترتیب، تعین پیشین برای فعل اختیاری معنادار می‌شود.

ملاصدرا در پاسخ متوسّط خود، طبق همین معنا از اختیار، و براساس نظام علّی ـ معلولی مقبول در حکمت متعالیه، به اقتضائات رابطه علّی ـ معلولی علم الهی و هویات امکانی ملتفت بوده و لوازم آن را پذیرفته است. توضیح اینکه طبق دیدگاه ملاصدرا انسان و همه فاعل‌های امکانی، فاعل بالتسخیر هستند، بدین معنا که این قبیل از فواعل، تحت استخدام فاعل قاهر، فعل خود را ایجاد می‌کنند؛ بدین ترتیب، فاعل مسخَّر نه تنها در وجود فاعل امکانی، بلکه در کیفیت فعل او نیز نقش مستقیم و بدون واسطه دارد؛ نکته حائز اهمیت در این سبک از فاعلیت، این است که مقهوریت توسط فاعل قاهر، مستلزم قسر و اقدام بر خلاف طبیعت نیست؛ بلکه فاعل قاهر دخالت در فعلی می‌کند که مورد میل فاعل امکانی است. (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۳)

براساس توضیح فوق از فاعل بالتسخیر، اراده انسان فعل بالتسخیر انسان محسوب می‌شود، بدین معنا که اراده انسان با نقش‌ورزی مستقیم علم الهی موجود می‌شود و همان سان که موجودیت اراده به انسان قابل انتساب است، به عامل الهی نیز قابل انتساب است؛ لیکن از آنجا که نقش انسان در فعل برخاسته از دخالت عامل بیرون از او است، پس فعل از آن حیث که به انسان نسبت داده می‌شود، فعل جبری است، چراکه انسان بدون دخالت عوامل و مرجّحات بیرون از خود، امکان اتیان به فعل را ندارد؛ و به همین جهت، تنها موجودی که در امان از دخالت عوامل قاهر است، حضرت باری تعالی است؛ پس تنها مختار حقیقی در دار هستی، حضرت حق است:

بدان که نفس انسانی و سایر نفوس حیوانی، در افعال و حرکات خویش، در اضطرار هستند؛ زیرا افعال و حرکات آنها همانند فعل طبیعت و حرکاتش، تسخیری است؛ چراکه این افعال و حرکات، موجود نمی‌شوند مگر بحسب اغراض و دواعی خارجی و عینی. ...پس فعل اختیاری فقط و فقط در واجب بالذات تحقق یافته و ممکن است، و موجودات مختار در قلمرو غیر واجب بالذات، صرفاً مضطرّ در صورت مختار هستند... پس هر مختاری غیر از واحب بالذات، مضطرّ در اختیار و مجبور در افعال است. بر این اساس، اختیار و قدرت در نفوس ما عین استعداد بر فعل و آمادگی بر آن است و هیچ فعل اختیاری سر نمی‌زند مگر از سوی خداوند متعال. (همان: ۶ / ۳۱۳ ـ ۳۱۲)

طبق این رویکرد، اراده انسان، حقیقتی حادث است که برخاسته از علّت‌های بیرون از نفس انسانی، و به خصوص علم الهی است، و به تصریح ملاصدرا، چنین فرایندی منجر به جبر در تحقق اراده می‌شود؛ لیکن تنها چیزی که مبرِّر اطلاق اختیار بر رفتار انسان است، ظرف بودن او برای تحقق اراده است، فارغ از اینکه این اراده، منبعث از نفس باشد یا نباشد:

معنای این که انسان مجبور است، این است که ارادات در او محقّق می‌شوند هرچند ناشی از غیر هستند و ناشی از او نیستند؛ و معنای مختار بودن انسان این است که او محلّ اراده است نه بیشتر. بر این اساس، فعل آتش جبر محض است و فعل خداوند، اختیار محض است و فعل انسان، منزلتی میان این دو منزل دارد؛ چراکه حالش، جبر بر اختیار است. (همو، ۱۳۷۹: ۱ / ۴۰۳)

همچنان‌که در عبارت فوق هویدا است، ملاصدرا براساس همین سبک از تبیین جایگاه هستی‌شناختی اراده در انسان، به تفسیر اصطلاح روایی امر بین الأمرین روی آورده است؛ در این تفسیر از امر بین الأمرین، انسان هم مجبور است و هم مختار، لیکن حیث اختیار و جبرش متفاوت است؛ انسان از آن حیث که در اراده بر اقدام مرهون عوامل بیرون از خود است، و نهادی به نام «من» نقشی در ایجاد اراده او ندارد، و به همین ترتیب، نقشی در عوامل علمی و گرایشی پیش از اراده نیز ندارد، مجبور است؛ لیکن از

آن حیث که محل و ظرف اراده است، و به هر حال فعل توسّط کسی صادر می‌شود که مرید است ـ فارغ از اینکه «من» چه نقشی در اراده داشته باشد ـ مختار است، و اجتماع جبر و اختیار از دو حیث در انسان، مبین معنای امر بین الامرین در رویکرد متوسّط ملاصدرا در تبیین رابطه علم الهی و اختیار انسان است.

۴ـ۳. تأمل در پاسخ متوسط ملاصدرا به شبهه اختلاف علم الهی و اختیار انسان

همچنان که در عبارات فوق مشهود است، صدرالمتألّهین به اقتضای ضرورت حاکم بر رابطه علّت و معلول، حالت امکان را در فعل اختیاری نمی‌پذیرد و به‌عبارت دیگر، فعل اختیاری را محکوم رابطه علّیت می‌داند؛ پس اراده را محکوم عوامل شکل دهنده به آن دانسته، و تحقّق آن را در فرض اجتماع عوامل، اجتناب‌ناپذیر می‌داند. لیکن چند نکته قابل تأمل در خصوص توفیق این پاسخ در رفع شبهه نزاع علم پیشین الهی و اختیار انسان، قابل طرح است:

٤ـ۳ـ۱. خلط میان اراده و اختیار

همچنان‌که در نقد بر رویکرد بدوی ملاصدرا گذشت، ملاصدرا در تصویر اختیار انسان، به حضور اراده در انسان و به تعبیر وی، به محل بودن انسان برای اراده کفایت می‌کند. این تصویر از اختیار، در صورتی صحیح است که اختیار همان اراده باشد؛ لیکن اختیار غیر از اراده است.

توضیح اینکه هیچ اسمی نمی‌تواند سببِ بالذات برای توصیف موصوف به وصفی غیر از وصف منبعث از همان اسم شود؛ به‌عنوان نمونه، علم صرفاً می‌تواند سبب اتصاف انسان به عالم شود، و نمی‌تواند سبب اتصاف او به قدرت شود. همچنین، حیات می‌تواند سبب اتصاف انسان به وصف حی شود، و نمی‌تواند هیچ وصف دیگری را برای انسان فراهم کند.

حال اگر بپذیریم که اختیار بر حقیقتی غیر از اراده اطلاق می‌شود، پس حضور اراده در انسان و محل بودن انسان برای اراده، سبب اتصاف انسان به وصف مرید می‌شود، و او را مختار نمی‌کند. لیکن اگر اختیار همان اراده باشد، حضور اراده در انسان، او را متصف به وصف مختار می‌کند. لیکن در نقدی که بر رویکرد بدوی ملاصدرا ارائه شد، به ادله تفاوت اختیار و اراده اشاره گردید. بدین ترتیب، با ظرف بودن انسان برای اراده، صرفاً مرید بودن انسان قابل اثبات است، نه مختار.

٤ـ۳ـ۲. عدم کفایت تبیین متوسط در توصیف اختیار برای انسان

ملاصدرا در تبیین فوق، آنگاه که به عوامل مؤثر در اراده انسان توجه می‌کند، نهادِ «من» را بدون تأثیر در اراده دانسته، و نقش «من» را صرفاً در حدّ ظرفیت برای اراده می‌داند؛ بر این اساس، ملاصدرا کنترل تامّ اراده را در اختیار عوامل بیرون از «من» همچون علم الهی می‌داند، و از این منظر، انسان را متّصف به جبر می‌کند.

اما برای موجّه نمودن وصف اختیار برای انسان، به رابطه ظرف و مظروفی میان انسان و اراده روی می‌آورد، و با حدّوسط ظرف بودن انسان برای اراده، سعی در اثبات اختیار برای انسان می‌کند.

لیکن این اشکال، قابل تأمل است که در ارتکاز عقلایی همگان، مسلّم است که آنچه برای اتصاف یک موجود به اختیار لازم است، میزان سلطه و دخالت آن موجود در افعال خودش است. اگر انسان در اراده‌اش به‌عنوان یکی از افعال خود هیچ نقشی ندارد، و صرفاً محلّ تحقق این وصف است، پس هیچ سلطه و کنترلی در خصوص اراده اش ندارد، و دیگری است که وجود و عدم اراده را تعیین می‌کند. این سخن بی‌شباهت به حالات یک کشور استعماری نیست، که حاکم آن کشور استعماری هیچ نقشی در کنترل اوضاع مملکت خویش ندارد، و قدرت استعمار کننده تعیین می‌کند که آن کشور چگونه اداره شود؛ در چنین فرضی، حاکم کشور استعماری که هیچ نقشی در اوضاع کشور خویش ندارد، صاحب‌اختیار آن کشور تلقّی نمی‌شود، و حکم ابزار را نسبت به قدرت استعماری ایفا می‌کند.

در محلّ بحث ما نیز، نفس هیچ نقشی در مملکت وجود خویش ندارد، و صرفاً میدان نقش آفرینی عوامل اصلی را فراهم آورده است، و نه درباره عوامل مؤثّر در اراده، و نه درباره خود اراده، هیچ تأثیری ندارد.

۵. رویکرد نهایی ملاصدرا نسبت به رابطه علم پیشین الهی و اختیار انسان

در رویکرد متوسط، شاهد نظام طولی میان فاعلیت انسان و حضرت حق هستیم که بر طبق آن، انسان فاعل مسخّر حضرت حق می‌باشد، لیکن به جهت قاهریت اراده ذاتی و علم پیشین خداوند متعال، هیچ تمکّنی از استنکاف در برابر اراده و علم الهی برای انسان فراهم نیست، و بدین ترتیب، شاهد دوگانه جبر و اختیار از دو زاویه متفاوت شدیم؛ اختیار از ناحیه فاعل مسخِّر، و جبر از ناحیه انسان مسخَر، و فعل نیز از این دو حیث متفاوت، به دو وصف جبر و اختیار قابل اتصاف است.

لکن روشن است که دیدگاه فوق با مطلوب نهایی صدرالمتألّهین و با استلزاماتی که برآمده از دیدگاه‌های واپسین او در حوزه هستی‌شناسی هستند، فاصله واضحی دارد؛ توضیح اینکه ملاصدرا برخلاف دیدگاه متوسّط خویش درباره رابطه تشکیکی مراتب هستی، معتقد به وحدت شخصی وجود و نافی تحقق مراتب در هستی است؛ وی اکیدا به این عقیده است که هستی واحد شخصی است و مختص حضرت حق است، و دیگر موجودات صرفاً جلوه‌های آن هستی واحد هستند. براین اساس، موجودیت هویات امکانی در گرو همان وجود مطلق حضرت حق است، و موجود به وجود متمایز از حضرت حق نیستند.

طبق دیدگاه فوق، حضرت حق در واجدیت هستی، بی نظیر و بدون شریک است و هیچ موجودی بجز واجب‌الوجود بالذات، واجد هستی نیست. همچنین، خداوند متعال علاوه بر اصل هستی، در اوصاف هستی نیز شریک ندارد؛ بنابراین، تنها موجود دارای علم و تنها موجود دارای اختیار و تنها موجود دارای

حیات، واجب‌الوجود بالذات است؛ در این میان، هویات امکانی همان‌گونه که به وجود حضرت حق ـ ونه به وجود متمایز ـ موجود هستند و برخوردار از واقعیت عینی هستند، همچنان به علم حضرت حق ـ و نه به علم متمایز ـ عالِم هستند، و به اختیار حضرت حق ـ و نه به اختیار متمایز ـ مختارند:

همگی اسامی آنگاه که بر خداوند و غیر او اطلاق می‌شوند، به معنای واحد و در درجه واحد بر آن دو بکار بسته نمی‌شود. تا بدانجا که اسم وجود، که سعه بیشتری از حیث شمول و اشتراک دارد، شامل واجب و ممکن بر نهج واحد نمی‌شود. بلکه هر آنچه ماسوای خدا است، اظلال و اشباح حکایتگر وجود حضرت حق اول هستند و در عین حال، کاربست وجود بر ماسوای خداوند، کاربست مجازی لغوی نیست، بلکه مجازش از نوع مجازی عرفانی است. همین سخن درباره سایر اسامی خداوند همچون علم و اراده و قدرت نیز جاری است، که در تمامی آنها، خالق شباهتی به خلق ندارد. (صدرالمتألّهین، ۱۳۸۰: ۱۵۶)

استاد جوادی آملی در تبیین نکته فوق، از حدّ وسط عدم تناهی ذات و صفات استفاده می‌کند؛ بدین بیان که اگر وجود نامتناهی حضرت حق، امکان تحقق وجود ثانی را منتفی می‌کند، به همین ترتیب، علم نامحدود و اختیار نامحدود و سایر اوصاف نامحدود الهی نیز امکان تحقق فرد دوم برای این اوصاف را منتفی می‌سازد؛ پس همان‌گونه که إسناد وجود به غیر حضرت حق، اسناد غیرحقیقی است، اسناد این اوصاف به غیر حضرت حق نیز غیر حقیقی و مَجاز است؛ بر همین اساس است که اهل‌البیت علیهم‌السلام به هنگام تفسیر اوصافی از حضرت حق که به صورت افعل تفضیل بکار رفته‌اند، مانند «أللهُ أکبر» و مانند آن، به برتری حضرت حق از قلمرو شناخت معنا نموده‌اند، نه به تضاعف سهم حضرت حق از این وصف، نسبت به سهم موجودات امکانی. پس افعل تفضیل در خصوص حضرت حق، افعل تعیین است، نه تفضیل؛ چراکه غیر حضرت حق، اصولا دارای این اوصاف کمال نیستند تا حضرتش برتر از آنها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲ / ۵۴۲ ـ ۵۴۱) بلکه هرگونه واجدیت از سوی هویات امکانی نسبت به این اوصاف کمال، وابسته به میزان بهره مندی آنان از حضور در پهنه نامتناهی وجود حضرت حق است.

بنابراین، صدرالمتألّهین برخلاف رویکرد متوسّط که دو حیثیت انسان و حضرت حق را جداگانه ملاحظه نموده و احکام متفاوت جبر و اختیار را بر حسب دو حیثیت یلی الخلقی و یلی الحقی مترتّب می‌کند، در این رویکرد به این دو حیثیت به‌عنوان دو حیث متمایز نمی‌نگرد، و احکام دوگانه برای آنها تعریف نمی‌کند، بلکه همان‌گونه که موجودیت هویت امکانی را به عین وجود حضرت حق می‌داند، تمام اوصاف حضرت حق را جاری در مجاری تنزّلی و تشأنی می‌داند:

گروهی دیگر ـ که راسخان در علم‌اند و فقط آنهایند که اهل الله هستند ـ به این سخن گرویده‌اند که آن حقیقت الهی با اینکه در نهایت بساطت و احدیت است، نورش در اقطار آسمانها و زمین نفوذ نموده است

و هیچ ذرّه‌ای از ذرات اکوان وجودیه نیست، مگر آنکه نور الانوار بر او محیط و قاهر است، ... بر این اساس، همان‌گونه که هیچ شأنی در عالم وجود نیست مگر اینکه شأن خداوند است، به همین صورت، هیچ فعلی در عالم هستی نیست، مگر اینکه فعل او است. نه بدان معنا که فعل زید، فعل او محسوب نشود، بلکه به این معنا که فعل زید، با اینکه حقیقتا فعل او است، حقیقتا فعل خدا است ... که در کلام خداوند متعال آمده است: «و هو معکم أینما کنتم» حال که این سخن محقّق شد، ظاهر می‌شود که نسبت فعل و ایجاد به عبد، همانند نسبت وجود و سمع و بصر و سائر حواس و صفات و افعال و انفعالات به او صحیح است. پس همانطور که وجود زید حقیقتی متحقق درواقع است و حقیقتا منسوب به زید است، و با این وجود، شأنی از شئون حضرت حق است، علم و اراده و حرکت و سکون و همه صوادر از او نیز به همین ترتیب، منسوب به او هستند بالحقیقه نه بالمجاز. پس انسان، فاعل اموری است که صادر از سوی او است و با این وجود، فعل او یکی از افعال حضرت حق است بر وجه اعلی و اشرف که لایق مقام و منزلت او بدون مشوب شدن به منقصت انفعال و نقص و تشبیه و مخالطت به اجسام و نجاسات است. (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۵ ـ ۳۷۳)

بر این اساس، انسان صرفاً در موجودیتش مجلای وجود حضرت حق نیست، بلکه علم او و اختیار او و حیات او و همه اوصاف او نیز جلوه علم و اختیار و حیات و اوصاف حضرت حق هستند. (همو، ۱۳۶۳: ۵۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۹ ـ ۱۳۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳ / ۶۲۲ ـ ۶۲۱)

حال که به تعبیر ملاصدرا، از نگاه ناقص تک بُعدی جبرگراها و تفویضی‌ها رهایی یافتیم و از نگاه دوبین و احول فیلسوف نیز نجات پیدا کردیم، به نگاه جامع و وحدت گرای عارف اهل حق دست می‌یابیم، که حیث دخالت انسان در فعلش را متفاوت از حیث دخالت حضرت حق در آن فعل نمی‌بیند، بلکه نقش ورزی انسان در فعل، عین دخالت حضرت حق در همان فعل است. (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۷)

صدرالمتألهین برای تسهیل در فهم مطلب فوق، به استناد فعل به نفس و قوایش ارجاع می‌دهد، که استناد فعل به قوّه عالمه یا عامله، عین حیثیت استناد فعل به نفس است، نه غیر آن. مثلا رؤیت فعل باصره است، و سمع فعل سامعه است، ولی بدون تردید می‌دانیم که ابصار و سمع، هر دو فعل نفس نیز هستند، و نفس در فاعلیت خود برای سمع و بصر، دخالتی متفاوت و متمایز از دخالت قوه سامعه و باصره انجام نمی‌دهد، بلکه فاعلیت سامعه و باصره نسبت به سمع و بصر، عین دخالت نفس است. طبق این بیان، ملاصدرا به تعبیر «استخدام قوا توسط نفس» که توسّط فیلسوفان مسلمان مشّاء طرح شده است، اعتراض نموده، و آن را کافی برای تبیین فاعلیت نفس نمی‌بیند، چراکه به خدمت گیرنده، الزاماً فاعل از جنس فعل مستخدَم نیست. (همان: ۳۷۹ ـ ۳۷۷)

ملاصدرا تحت تأثیر این رویکرد توحیدی، مفهوم کلیدی «امر بین الامرین» که برگرفته از بیانات شریف اهلِبیت است، را به صورت متفاوتی نسبت به رویکردهای پیشین تفسیر نموده است؛ در این رویکرد، ملاصدرا برخلاف تفسیر ترکیبی سابق، که امر بین الامرین را به ترکیب از تفویض و جبر معنا نمود، و دو حیث انتساب به حق و خلق را مبرّر آن تفسیر دانست، در تفسیر سوم خود از اختیار، تصریح می‌کند که تفسیر صحیح از این واژه روایی، ترکیب از جبر و اختیار، یا تثبیت اختیار و جبر از دو حیث متفاوت نیست؛ بلکه اگر حیث مدخلیت انسان در فعل، حیث حقیقی است، این حیث عین حیثیت مدخلیت حضرت حق در فعل است. (همان: ۳۷۶ ـ ۳۷۵) بر این اساس، حیث اختیار برای فعل انسان فراهم می‌شود و در عین حال، از دوگانگی دخالت خداوند و انسان در فعل بدور است.

نتیجه

مبانی هستی‌شناختی و جهان‌شناختی در حکمت متعالیه، تأثیر روشنی بر نگرش صدرالمتألهین در چگونگی تبیین سازگاری اختیار انسان با علم پیشین الهی گذارده است. به همین سبب و به جهت تطوّر آراء ملاصدرا در این مبانی، شاهد تحوّل رأی ملاصدرا در موضوع تحقیق هستیم.

آنچه مسلم است، ملاصدرا براساس اقتضائات حِکمی، نمی‌تواند به رویکرد رایج متکلمین مبنی بر عدم تأثیر علم در معلوم خارجی تن دهد؛ ملاصدرا در رویکرد اول، مبتنی بر نظریه تشکیک وجود، ترتیب حاکم بر هستی را مبتنی بر نظام طولی تبیین می‌کند و مضاف بر پذیرش فاعلیت علم الهی در فعل انسان، اراده انسان را نیز دخیل در فعل الهی دانسته و دخالت دو فاعل را در فعل انسان، منافی یکدیگر تلقی نمی‌کند. رویکرد متوسّط ملاصدرا نیز بر همین سیاق است، با این تفاوت که در تفسیر دوم، فاعلیت خداوند متعال نسبت به فعل، غلیظتر از تفسیر اول است و نقش انسان در فعل، به ظرفیت اراده تقلیل یافته است.

لکن از آنجا که ملاصدرا در نهایت، طرفدار وحدت شخصی وجود است، روشن است که تفاسیر مبتنی بر طولیت علت‌ها را، که مبتنی بر وحدت سنخی و تشکیک وجود است، نمی‌تواند رضایت خاطر نهایی او را فراهم کند، و به ناچار، تفسیر سوم، که نمودار کامل نظریه وحدت شخصی وجود است، نگرش اصلی و نهایی حکمت متعالیه محسوب می‌شود.؛ بدین بیان که اگر وجود نامتناهی حضرت حق، امکان تحقق وجود ثانی را منتفی می‌کند، به همین ترتیب، علم نامحدود و اختیار نامحدود و سایر اوصاف نامحدود الهی نیز امکان تحقق فرد دوم برای این اوصاف را منتفی می‌سازد؛ پس همان‌گونه که إسناد وجود به غیر حضرت حق، اسناد غیر حقیقی است، اسناد این اوصاف به غیر حضرت حق نیز غیر حقیقی و مَجاز است؛ بنابراین، صدرالمتألّهین برخلاف رویکرد متوسّط که دو حیثیت انسان و حضرت حق را جداگانه ملاحظه

نموده و احکام متفاوت جبر و اختیار را بر حسب دو حیثیت یلی الخلقی و یلی الحقی مترتّب می‌کند، در این رویکرد به این دو حیثیت به‌عنوان دو حیث متمایز نمی‌نگرد، و احکام دوگانه برای آنها تعریف نمی‌کند، بلکه همان‌گونه که موجودیت هویت امکانی را به عین وجود حضرت حق می‌داند، تمام اوصاف حضرت حق را جاری در مجاری تنزّلی و تشأنی می‌داند. بر این اساس، انسان صرفاً در موجودیتش مجلای وجود حضرت حق نیست، بلکه علم او و اختیار او و حیات او و همه اوصاف او نیز جلوه علم و اختیار و حیات و اوصاف حضرت حق هستند و نقش ورزی انسان در فعل، عین دخالت حضرت حق در همان فعل است.

منابع و مآخذ

۱. تفتازانی، سعدالدین، ۱٤۰۹، ***شرح المقاصد***، قم، انتشارات الشریف الرضی.

۲. پترسون، مایکل، و دیگران، ۱۳۹۰، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه ابراهیم سلطانی و آرش نراقی، تهران، انتشارات طرح نو.

۳. ایجی، عضدالدین، ۱۳۲۵، ***مواقف، در: شرح المواقف، جرجانی***، میر سید شریف، به تصحیح بدرالدین نعسانی، قم (افست)، الشریف الرضی، چ اول.

٤. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، ***رحیق مختوم***، قم، انتشارات اسراء.

۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱٤۱۳، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ چهارم.

٦. رازی، فخرالدین، ۱٤۰۷، ***المطالب العالیه فی العلم الإلهی***، بیروت، دار الکتاب العربی، چ اول.

۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱، ***تعلیقه بر اسفار، در: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة***، الطبعه الثالثه، بیروت، دار إحیاء التراث.

۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۳٦۹، ***شرح المنظومه***، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چ اول.

۹. صدرالمتألّهین، محمّد بن ابراهیم شیرازی، ۱۹۸۱، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة***، الطبعه الثالثه، بیروت، دار إحیاء التراث.

۱۰. صدرالمتألّهین، محمّد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۸۰، ***المبدء و المعاد***، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۱. صدرالمتألّهین، محمّد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۷۹، ***تفسیر القرآن الکریم***، قم، انتشارات بیدار، چ سوم.

۱۲. صدرالمتألّهین، محمّد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳٦۰، ***الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة***، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، چ دوم.

۱۳. صدرالمتألّهین، محمّد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳٦۳، ***المشاعر***، به اهتمام هانری کوربن، تهران، انتشارات طهوری، چ دوم.

۱٤. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۹۸۱، ***تعلیقه بر اسفار***، در: الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة، الطبعه الثالثه، بیروت، دار إحیاء التراث.

۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱٤۰۵، ***تلخیص المحصّل المعرف بِ نقدالمحصّل***، بیروت، انتشارات دارالاضواء.

۱٦. عباس‌زاده، عباس و ارجمندمنش، سمانه، ۱۳۹٦، «علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا»، ***مجله پژوهشی آینه معرفت***، ش ۳، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ص ٦۸ ـ ٤۷.

۱۷. غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، ***تهافت الفلاسفه***، به تحقیق سلیمان دنیا، تهران، انتشارات شمس تبریزی.

۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی فیاض، بی‌تا، ***شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام***، اصفهان، انتشارات مهدوی.

۱۹. محمدی، قباد و ارژنگ، اردوان، ۱۳۹۳، «علم پیشین خداوند و نقش آن در خلق اعمال و سرنوشت بندگان در حکمت متعالیه»، ***مجله پژوهشی اندیشه نوین دینی***، ش ۳۷، قم، نشر معارف، ص ۱۱۸ ـ ۱۰۱.

۲۰. میرداماد، محمدباقر، ۱۳٦۷، ***القبسات***، به اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، دکتر ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.